Periódico mensual
Noviembre 2015
Qollasuyu
Bolivia
Año 9
Número 111

Edición electrónica



El NO deTOTORA MARKA. Este emblemático pueblo indígena en tierras altas rechazó mayoritariamente su estatuto autonómico en el referendo del 20 de septiembre de 2015. Así, se instaura un período de dudas y cuestionamientos sobre los estatutos autonómicos para los pueblos indígenas en Bolivia y sobre la validez de la estrategia plurinacional en Bolivia.

El reciente viaje de Evo Morales a los EE.UU.

Recientemente el presidente Evo Morales viajó a los Estados Unidos, a fin de gestionar inversiones para Bolivia.

El viaje a ese país y la naturaleza del mismo causó extrañeza en Bolivia, dada la pública repulsa del presidente boliviano hacia ese país norte-americano y sus repetidas declaraciones, en sentido de hay que que terminar con el capitalismo. Sin embargo, justamente su viaje tenía el objeto de convencer a los capitalistas mundiales que inviertan en Bolivia, asegurándoles ganancias a cambio de que estos no comploten contra su gobierno.

> *Buscaba convencer a los capitalistas mundiales que inviertan en Bolivia, asegurándoles ganancias a cambio de que no comploten contra su gobierno.*

Dos fueron, seguramente, las razones que obligaron a Evo Morales a dar ese paso. Primero, la crisis en la exportación de materias primas debido a la recesión del mercado chino y, segundo, las presiones de la hermana Cuba, que no puede estar sola en su histórica normalización de relaciones con los EE.UU.

La primera razón indica que una crisis económica en Bolivia es pausible. La idea de que nuestra economía estaba «blindada» parece haber sido un recurso retórico antes que una evidencia positiva. Es sabio, en consecuencia, actuar acorde con aquello que sirva para evitar, o por lo menos aminorar, los efectos de esa crisis, así sea poniendo al desnudo la insolvencia de anteriores declaraciones anti capitalistas.

La segunda razón evidencia también el desamparo ideológico en el actual proceso de cambio. Las declaraciones, cuando no las acciones, en este periódo se las hicieron bajo la sombra de un tutelaje que fue más buscado por el actual gobierno que solicitado por paises como Cuba. El Proceso de Cambio obvió el conocimiento de la realidad local al privilegiar espejismos ideológicos, que como tales, no correspondían a la realidad de los acontecimientos, tanto en la sociedad en que se inspiraba, Cuba, como entre los necesitados de ese auxilio, Bolivia.

Ahora el gobierno de Bolivia se «actualiza» en ritmo de marcha forzada. Pero en ese transe —que podría tener también carices positivos, ¿por qué no?— el actual gobierno reproduce la fatalidad histórica de la frustración de todo intento de transformación política y social profunda en el país. Por no remontarnos más lejos, ya el MNR transitó de la independencia nacional y el anti imperialismo a la sumisión y «buena vecindad» con su previo enemigo, los EE.UU.

Históricamente, en Bolivia volteretas como esa fueron preludio de la descomposición final de los protagonistas políticos, al desencantar a la base de toda fuerza politica: los militantes de base que sí creen a pies juntillas en los mitos fundadores.

Ilustración tapa: Foto de http://www.lapublica.org.bo/media/k2/items/cache/cf0c9728d8bedab6603748ee4cc837b5_XL.jpg



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail: info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048 71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Nelfi Fernández Reyes
Grover López M.
Marina Ari
Fernando Vargas
Franco Limber

Primera mujer de pollera en graduarse como médica es homenajeada por el periódico El Deber

Nelfi Fernández Reyes*

Nancy Kasai Janko se convertirá en la primera mujer de pollera en recibirse como médica. Es una joven que no encontró un obstáculo capaz de alejarla de su meta.

En el querer está el poder y Nancy lo sabe. La montaña que de pequeña subía y bajaba a diario para ir a su escuela no era más que un desafío. Ahora Nancy está en la cumbre, pronto se recibirá como médica, en 2015, y no es cualquier médica, es la primera en Bolivia que lo hace vestida de pollera.

Esa niña que de faldas y trenzas estudió hasta quinto de primaria en la escuelita de su natal Siguayo, en la provincia Orepeza de Sucre, y que después tuvo que caminar media hora cada día hasta Cortijo para conseguir su bachillerato, ahora se encuentra nerviosa, pero los nervios son de alegría. Esta noche Nancy Kasai Janko recibirá el Patujú de Bronce, galardón que otorga el diario EL DEBER a los personajes del año, y ella lo es.

Su madre también la acompaña, está igual de nerviosa que su hija pero se siente feliz. El corazón de Isidora Janko está rebosante de alegría. En quechua nos dice que está orgullosa y que el padre de Nancy también lo está, aunque ya no la acompañe en este mundo.

Cuando Nancy responde a nuestras preguntas, Isidora la mira con devoción y en silencio. La observa como si no creyera en lo que se ha convertido su pequeña. La futura médica que nació en septiembre de 1991 y perdió a su padre cuando tenía 14 años, ahora hace su año de provincia en un área rural de Tomina.

Es la quinta de ocho hermanos. Dice que "el pedacito de tierra" que ahora su familia tiene en Siguayo fue regalo de la comunidad. Antes de ser propietarios vivían de cuidantes. Ahí vive su madre, que se dedica a la crianza de ovejas.

Desde allí la matriarca del hogar emprendió el viaje, este domingo, por tierra hasta Sucre y luego un vuelo, junto a su hija, la trasladó a la ciudad de Santa Cruz para ser testigo del reconocimiento que le hará el Diario Mayor.

Estudiante destacada

Nancy dice que fue una estudiante aplicada. Las caminatas de media hora para asistir a secundaria, en Cortijo, a veces con el estómago vacío, otras con calor o con frío no la amilanaron en su objetivo de terminar el bachillerato y se graduó con honores, lo que le permitió el ingreso directo a la Universidad San Francisco Xavier de Sucre donde eligió la carrera de Medicina.

Confiesa que en el primer año hasta llegó a pensar en cambiarse de carrera por lo exigente que es Medicina y la falta de recursos económicos, pero recibió el apoyo de su familia, de una profesora de colegio y de sus compañeros de la 'U' que la motivaban a no claudicar.

"Nunca me sentí diferente (por vestir de pollera) porque recibía aliento, aunque al principio sentía un poco de miedo", rememora. Afirma que el periodo de internado le ha servido para definir su especialidad médica, quiere ser pediatra.

Mujer de pollera

"Me han contado que hubo una estudiante de polleras también en mi carrera, pero a los dos años de estudio empezó a usar vestidos", dice Nancy. Y a la pregunta: «¿Vos lo harías?», responde sin dudarlo con un rotundo no.

Cuenta que le habían sugerido cambiar la pollera por el vestido cuando se recibiera como médica, pero Nancy asegura que no hay razón para hacerlo. Sueña con hacer una especialidad y aunque salir del país lo ve complicado, cree que no es imposible.

Con un poco de pesar confiesa que no ha tenido y no tiene televisor lo que la hace desconectarse de cierto modo del mundo, incluso dice desconocer que su historia ya es conocida fuera de las fronteras de Bolivia.

*Nelfi Fernández reyes es periodista de El Deber: nfernandez@eldeber.com.bo
Artículo extractado de:
http://www.eldeber.com.bo/santacruz/confesiones-medica-pollera-premiada-deber.html



Análisis:

Intelectuales indígenas y «proceso de cambio» en Bolivia

Grover López M*

Los procesos de lucha, de cuestionamiento, de rebeldía, de trasformación, etc. siempre están signados por ideas, lo que de una u otra manera implica trabajo intelectual. De alguna forma, los intelectuales tienen siempre un papel en los procesos políticos. En Bolivia el "proceso de cambio" está dirigido por un "gobernó indígena"; el carácter indígena es el sello simbólico de lo que pasa en este país. Pero, ¿cuál es el papel de los intelectuales indígenas en este proceso y gobierno?

Parece que el "proceso de cambio" ha marcado el límite e incluso la degeneración de muchos intelectuales no indígenas en Bolivia, tema sobre el que hemos debatido entre los miembros de MINKA. Luis Tapia y Raúl Prada, miembros en su momento, junto a García Linera, de lo que fue *La Comuna*, son dos buenos ejemplos. Tapia ha pasado de marxista zavaletiano a ser anarquista-zapatista, rayando en el romanticismo más ingenuo; Prada, luego de ser funcionario estatal y a la vez libertario ha terminado alejándose del MAS, lanzando ideas sobre los indígenas que colidan con la novelería, ideas que muestran que sus intenciones "nómadas" han terminado fuera de órbita y de la realidad.

Otro caso ilustrativo es el de Silvia Rivera, quien ya desde mucho antes lanzaba prejuicios sobre los indígenas que hasta hoy son bien acogidos por algunos extranjeros y jaylones. Su paso por el gobierno parece haber alimentado aun más sus prejuicios, propios de su condición de clase y casta. El MAS, sin proponérselo, ha logrado mostrar los limites de muchos "pensadores" de las tradicionales elites en este país.

Pero no solo los intelectuales "q'aras" –para decirlo en lenguaje indianista– están viviendo su decadencia en este "proceso de cambio". También los llamados intelectuales indígenas viven similar situación. Esto es lo más importante, pues tratándose de un "gobierno indígena", el papel que juegan intelectualmente los indígenas en este gobierno es algo que nos muestra las limitaciones de este proceso. No creemos que el papel de las organizaciones sociales sea secundario, y las designaciones de candidatos nos muestra que es sumamente importante, pero concentrémonos en los «intelectuales indígenas».

* Miembro del Grupo MINKA

El caso más ilustrativo de degeneración intelectual de los indígenas en el proceso de cambio en mi opinión, es el de Félix Patzi. Antes de ser ministro de educación en la primera gestión del MAS, se decía marxista. Luego de pasar por el gobierno terminó en el pachamamismo "académico". Plantea su tercer sistema y la lógica del "tercer excluido": el tercer indígena excluido del gobierno, después de Santos Ramírez y Abel Mamani (quien luego volvió al MAS).

Otro caso es Simón Yampara quien desde hace años atrás escribía desvaríos que terminaron en ser la "matriz civilizatoria" de su limitación en comprender lo que pasaba entre los indígenas. Yampara nunca fue parte del gobierno, pero se esforzó en mostrar aires de grandeza tratando de ser "visto" por el MAS como el intelectual indígena que no tenían. Al final, terminó integrando el difunto Movimiento Sin Miedo, improvisando para ello un grupo que graciosamente llamó MKK (que era burla de algunos, entendiendo «Eme, kaka»; es decir mier... y estiercol).

Otro personaje, menos conocido, pero también parte de este proceso degenerativo, es Pablo Mamani, quien luego de hacer un doctorado en la UNAM, volvió con aires de grandeza, pero terminó siendo solo un opinador que intenta "rugir" para contentar a algunos anarquistas en México, sin llegar a las "multitudes" en Bolivia.

También podría mencionarse a Marcelo Fernández y María Eugenia Choque, pero estos personajes no entraron en enervación intelectual en el proceso de cambio, sino mucho antes (al igual que Yampara). Fernández suele presentar a los indígenas como seres de otro planeta, rinde tributos a una moda norteamericana y sus ideas están alejadas de las luchas indígenas en estas tierras. María Eugenia Choque, con gran habilidad en el acomodamiento coyuntural, ha sabido formar discursos y actitudes para aprovechar la discriminación positiva aferrándose a los



Fuente ilustración: Adaptación para la circunstancia de una caricatura publicada en: http://tacnacomunitaria.blogspot.com/2011/03/polemica-palingenesica-miguel-aragon.html caricatura 02

beneficios que le dieron organismos internacionales, viviendo de espaldas a la realidad indígena en Bolivia. A diferencia de los anteriores, por lo menos ha sabido escalar una importante responsabilidad en el aparato de Estado: es actualmente miembro del TSE.

Si bien los mencionados suenan, aunque cada vez menos, como intelectuales indígenas (David Choquehuanca, Félix Cárdenas y Fernando Hunacuni no pueden ser considerados intelectuales), es interesante señalar que los más destacados pensadores aymaras no son parte de gobierno indígena. Me refiero al economista liberal Fernando Untoja Choque y al historiador Pedro Portugal Mollinedo. Untoja hace hincapié en el papel hegemónico de aymaras y quechuas, partiendo de la actividad comercial y la migración, y plantea el poder kolla; su alianza con ADN ha hecho que sea descalificado políticamente antes que se consideren sus aportes teóricos. Pedro Portugal es uno de los más críticos al proceso de descolonización en Bolivia y gracias a sus esfuerzos ha logrado posicionar los cuestionamientos más serios a este proceso desde el periódico Pukara.

En el gobierno el único intelectual que ha logrado posicionarse es Álvaro García. En sus intervenciones, y en su posición de vicepresidente y "copiloto" de Evo Morales, trata de mostrar que el proceso en Bolivia va rumbo al "socialismo comunitario" y es protagonizado por los "indígenas", lo que es muy discutible. Lo cierto es que no es lo mismo leer al García Linera que escribía antes de ser vicepresidente que al García Linera que ocupa un cargo de suma importancia en la conducción del Estado.

Lo más llamativo es que si bien se ha hecho énfasis en el carácter indígena del proceso que se vive en Bolivia, lo cierto que los indígenas no tienen un papel protagónico en la parte intelectual y en otros aspectos, menos aun los jóvenes indígenas, que en su gran mayoría son urbanos, y entre ellos hay muchos universitarios. El problema al que hace referencia Wilmer Machaca cuando habla de Generación Evo y Juventudes del MAS, en su artículo publicado en el Pukara Nº 101 y que ha sido muy bien acogido por muchos jóvenes masistas, es un problema que tiene que ver con el papel de los indígenas en este proceso.

Es resaltable que los Trabajadores Sociales Comunitarios y Juventudes del MAS, organización que tiene varios años trabajando, ha sido desplazada por otra de otro estrato social: Generación Evo. A los jóvenes masistas no les servirá de nada quedarse en quejas y lloriqueos, sino entrar a luchar y formarse para ocupar espacios de poder, no simplemente para salir a marchar o pintar paredes.

Estamos viviendo la decadencia intelectual de varios personajes, indígenas y no indígenas, pues se trata de un tiempo que da lugar a la formación de otra intelectualidad, en especial entre los aymaras. Los jóvenes serán los principales protagonistas de este proceso. Incluso ya vemos las primeras manifestaciones de esta intelectualidad. Los tópicos pachamamista están ya casi en el basurero y las nuevas generaciones de indígenas no basan sus aspiraciones, ni sus luchas en tales aspectos, pues tienen otro horizonte.

Preámbulo al V Centenario:

El recibimiento a los reyes de España en Bolivia en 1987

*Marina Ari**

El 12 de octubre 2015, ex «Día de la Raza», pasó en Bolivia sin pena ni gloria, sin los boatos de antes y también sin protestas. Al parecer, el punto de inflexión fue el rechazo al V Centenario del «descubrimiento» en 1992. En Bolivia no tuvo el carácter insurreccional que muchos esperaban, pero fue presagio de cambios futuros. Los momentos más importantes de ese rechazo sucedieron antes, por ejemplo durante la llegada de los reyes de España a Bolivia, en 1987.



Momento en que es arrestada Martha Orosco, la mujer quechua que dirigió la protesta contra los reyes de España en mayo de 1987.
Fuente foto: Periódico Presencia

Antecedentes inmediatos

La insurgencia del pensamiento y programa propio aymaras[1] hizo posible la inserción del pensamiento propio indio en la política boliviana, el Katarismo había sido fundado en el I Cabildo Katarista (9 de marzo, 1985); a raíz de su participación en las elecciones de 1985 el katarismo obtuvo dos diputaciones, una representada por Víctor Hugo Cárdenas y la otra por el quechua Walter Reinaga[2]. Durante el ejercicio de estas diputaciones, los principales partidos indios vivieron duras contradicciones internas, agudizadas por la intromisión de los partidos marxistas, esto tuvo repercusiones en la Secretaría Ejecutiva de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesino de Bolivia (CSUTCB), liderada por Genaro Flores Santos, quien a la vez era Secretario Ejecutivo del MRTKL; las fragmentación se patentizó con la división del MRTKL tras el II Cabildo Nacional que se celebró en Llallagua del 26 al 29 de mayo. En este cabildo, además de la fragmentación, se presentaron dos documentos, uno de ellos habla ya del "colonialismo interno"[3], idea que caracterizará el ideario de los kataristas. En la conmemoración del Quinto Centenario surgieron muy claramente ideas gestadas tanto por el Katarismo (como el concepto del neocolonialismo) y del indianismo (la reconstitución del Tawantinsuyu), entre varias otras ideas que definieron y separaron las dos corrientes. Entonces, es pertinente diferenciar las propuestas del indianismo y el katarismo frente a la invasión española: El ala indianista, el MITKA, ubicaba a "la raíz de todos los problemas indios en la conquista europea y en la presencia de los blancos 'colonizadores y opresores' en los gobiernos bolivianos… su ideal era romper con todas los lazos coloniales…" (Makaran-Kubis 2009: 38), en cambio el MRTK planteaba el problema en la homogeneización nacional, de ahí su concepto de "nación subestatal" promoviendo un Estado Plurinacional y no homogeneizado. Existen dos hitos importantes previos a la conmemoración del Quinto Centenario donde se irán precisando las posiciones: El primero se refiere a la visita a Bolivia del rey de España Juan Carlos I en compañía de la reina Sofía, que se realizó del 20 al 23 de mayo de 1987 durante la presidencia de Víctor Paz Estensoro y que, en contradicción a la ola de fascinación en su recibimiento, fue objeto de reflexión y protesta por parte de indianistas y kataristas. El segundo se refiere a la llegada del papa Juan Pablo II, quien llegó a Bolivia el 9 de mayo de 1988, estuvo en Oruro el 11 de mayo, en Sucre el 12 de mayo y en Trinidad el 13 de mayo.

Visita a Bolivia del rey y reina de España

La llegada a Bolivia del rey de España Juan Carlos I en compañía de la reina Sofía, se realizó del 20 al 23 de mayo de 1987 durante la presidencia de Víctor Paz Estensoro y, en contradicción a la ola de fascinación en su recibimiento, fue objeto de reflexión y protesta por parte de indianistas y kataristas, aunque la prensa reflejaba otra situación en sus titulares afirmando que no había oposición "campesina" a la visita de los reyes españoles.

La visita se realizó en medio de desmentidos sobre la presencia de guerrillas en Bolivia, de ejercicios militares conjuntos entre los ejércitos de Bolivia y de Estados Unidos en el "norte del departamento de La Paz, y parte de los departamentos del Beni y Pando, a 150 kilómetros de la frontera con el Perú"[4], y una huelga de hambre de diez miembros del Comité Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos y de las federaciones de productores de coca de los Yungas, el Chapare y Santa Cruz. La COB, dirigida entonces por Juan Lechín Oquendo como Secretario Ejecutivo y Walter Delgadillo, Secretario General, se

* Marina Ari es escritora aymara. De formación en comunicación social, estudia actualmente historia.

El presente artículo es una parte de la ponencia presentada por Marina Ari en el seminario «El 12 de octubre revisado y revisitado», coordinado por la Dra. Eugenia Bridikhina y que se efectuó el en Auditorio Marcelo Quiroga Santa Cruz de La Paz el martes 12 de octubre de 2015.



habían sumado a la huelga de hambre[5] que protestaba contra el Plan Trienal, la Ley de sustancias controladas, el proyecto AgroYungas y el impuesto a la propiedad rural.

Pese a las dubitaciones de Jenaro Flores, dirigente de la Confederación Única de Campesinos, quien declaraba a los medios de comunicación que "los campesinos hemos firmado un convenio con el gobierno de España para posibilitar el desarrollo agropecuario, por tanto nosotros no podemos oponernos a su llegada", algunos sectores indios lo desmintieron: "A propósito de esta aclaración [de Jenaro Flores], el Frente Indio Amaútico del Tawantinsuyu (FIAT) emitió un pronunciamiento en las últimas horas, manifestando su 'oposición y vehemente protesta' ante la llegada de los reyes españoles[6]". La voz india no se dejó esperar, en ese entonces Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reinaga eran diputados y mostraron en pleno parlamento que homenajeaba a los reyes españoles allí presentes, carteles de rechazo contra el simbolismo de los homenajes a los representantes de los representantes del colonialismo hispano.

Pero la mayor protesta la protagonizó un grupo de indianistas y kataristas que gritaron protestas tanto contra la figura de los homenajeados como en contra del criollaje reverenciador. Martha Orozco, quien fue la principal figura, fue detenida violentamente por los policías. Otro grupo de indianistas se refugió en el Hotel Torino, perteneciente a un destacado indianista, y la policía ingresó al hotel pretendiendo detenerlos. La prensa registró a jóvenes heridos con balines de goma cuando pretendían ingresar a la plaza Murillo para protestar contra la visita real que significaba tanto dolor para la indianidad. Una manifestación conformada por indianistas y kataristas, mineros, jóvenes universitarios, mujeres, trató de ingresar a la plaza Murillo donde se hallaban los reyes españoles conjuntamente con el presidente Paz Estensoro en el Palacio Quemado. En un principio lograron casi rebasar a la policía: "El eco de una fuerte explosión ocurrida en la calle Socabaya, producida por un 'cachorro de dinamita' puso en varios aprietos a las fuerzas del orden. Numeroso público que se encontraba en la esquina de las calles Comercio, Socabaya, la misma plaza Murillo, se vio obligado a correr en busca de protección, ya que luego de la explosión se produjo una fuerte gasificación a fin de alejar a los manifestantes"[7].

Protestas por un lado, sumisión por el otro

También hubo detenidos que fueron llevados a rastras fuera de la plaza principal; se supo de dos mineros, Miguel Zurita de Huanuni y Crisólogo Cosío de Siglo XX, éste último quien sangraba y tenía heridas en la cabeza al ser violentamente golpeado por la policía; ambos fueron arrastrados fuera de la plaza Murillo. Así mismo, otros estudiantes, mineros y activistas indios llegaron a la Asistencia Pública con diferentes heridas.

En contradicción e indiferencia frente a estas propuestas, el criollaje boliviano encabezado por el presidente Víctor Paz Estensoro y su esposa Teresa Cortez y las principales autoridades del país, se deleitaban con un protocolo real y homenajeaban a los reyes españoles en medio de almuerzos de honor y muestras de afecto. Las voces oficiales de la prensa hablaban de la fraternidad España y Bolivia y del fuerte lazo idiomático que unía a los dos países: "(…) el sentimiento de fraternidad, que es por el que en este momento los reyes Juan Carlos y Sofía se encuentran en Bolivia, y por el que, en actitud recíproca nuestro pueblo los acoge con sencillez y muestras de particular aprecio. Hay un lazo —el más fuerte— que nos une y unirá siempre con España: el idioma. La lengua castellana es el patrimonio común…"[8]; otros hablaron de la "cultura" como excusa: "Fuimos víctimas de la colonización, es cierto, pero también es verdad que España nos trajo la cultura, la tecnología superior y el conjunto de la cultura greco-romana y germánica, judeo-cristiana y musulmana"[9]. A diferencia, otros se reían del "triste espectáculo (…) del criollo mestizo rindiendo homenaje a los reyes de España, no por el hecho de que se salude a uno de los principales artífices de la reconstitución democrática española post-franquista, sino porque al hacerlo, estos grupos dominantes criollo-mestizos se están alabando a sí mismos, se están auto contemplando y están volviendo a negar nuestra posibilidad de nación"[10]. Sin embargo, un cosquilleo de temor recorría por la espalda de los criollos, temor bien expresado por Miguel Urioste, quien se preguntaba: "¿Qué ocurrirá cuando 'el gigante despierte'?"[11]

Dentro de las actitudes neocolonialistas, los agentes de la policía y los empleados de la Alcaldía de La Paz, retiraron por la fuerza a los y las vendedoras callejeras, la mayoría de ellas de pollera. El argumento: "No podemos presentar una imagen así estando visitantes de España, o también: "Qué dirán de nosotros, que somos un país desorganizado y sucio…"[12], la protesta y la concepción de la diversidad se reflejó en el mismo artículo: "Lo que hizo la policía y los agentes municipales, en el fondo más parece el reflejo de complejos de inferioridad que existe en mucha gente: No debemos mostrar lo que somos —un país de blancos, mestizos e indios— un país donde se habla más o menos el castellano y donde, por vergüenza que causa la estupidez de alguna gente, se habla mal —o entremezclado con un mal castellano— el aymara y el quechua."[13]

1 Diferentes autores indios como Ticona y Ari, sostienen que se trata en realidad del surgimiento de una intelectualidad india no solamente Aymara, sino también Quechua y Uru.

2 Anteriormente, en 1978, fue fundado el MITKA, Movimiento Indio Tupak Katari. Esta organización indianista tuvo en total tres diputados: Julio Tumiri, elegido en 1978, y Contantino Lima y Luciano Tapia, elegidos en 1980. (N. r.)

3 El documento fue presentado por Walter Reinaga Vásquez.

4 Presencia 1987. Informe militar: No existen brotes guerrilleros y menos subversivos en el país. Se descarta posible instalación de una base militar de Estados Unidos en territorio nacional. Combatir el narcotráfico no es tarea de las FF. AA. La Paz, jueves 21 de mayo de 1987. P. 7

5 Presencia 1987. Campesinos en huelga de hambre en rechazo al Plan Trienal. La Paz, jueves 21 de mayo de 1987. P. 7

6 Última Hora. No hay oposición campesina a visita de reyes españoles. La Paz, 21 de mayo de 1987.

7 Última Hora, 1987. Detenidos y heridos en manifestación. La Paz, jueves 21 de mayo de 1987.

8 Última Hora. La Paz, jueves 21 de mayo de 1987.

9 Capriles, Orlando. "¿Qué reyes recibimos?". Última Hora, La Paz 25 de mayo de 1987.

10 Urioste, Fernando de Córdova, Miguel. Los reyes y los indios. Última Hora, La Paz 25 de mayo de 1987.

11 Ibídem. Urioste, Miguel.

12 Última Hora, 1987. ¿Por qué no mostrar la realidad y pretender ser lo que no somos? La Paz, 21 de mayo de 1987.

13 Última Hora, 1987. ¿Por qué no mostrar la realidad y pretender ser lo que no somos?



Para aprehender a los indianistas y kataristas que protestaban contra la visita de los reyes de España, la policía ingresó en los espacios del Hotel Torino, ubicado cerca de la plaza Murillo, donde habían buscado refugio los manifestantes. Foto: Periódico Presencia.

Sociología:

A través del trabajo: cotejo del aymara real con el idealizado

Fernando Vargas

El ayllu persiste en el trabajo pero, paradójicamente, ello incluye mayor expoliación: mientras más allegado eres en la comunidad, mayor es tu consentimiento a la explotación.



La actividad social, particularmente el trabajo, es la única referencia para extraer conclusiones sobre un pueblo. Aislar al grupo de la práctica social conduce a elucubraciones como las del pachamamismo, que pueden concluir en fantasías puras. Encontrar el camino de la liberación nacional es reencontrar el significado de lo social. En el caso de Bolivia, los albañiles, que son prácticamente 100% indígenas, nos ofrecen un terreno interesante de investigación.
Fuentes fotos: http://www.derechoshumanosbolivia.org/noticia.php?cod_noticia=NO20150211155841

Hay diferentes lecturas que, desde mi perspectiva, se hacen de nosotros: por ejemplo, el llamarnos *indígenas* viene claramente de lecturas occidentales popularizadas en los sectores mestizos criollos. Ese atavismo no ha dejado de estar en el presente en la mente de muchos y llega incluso hasta sectores de un gobierno que dice representar a los "indígenas". O, de otra manera, llamarnos *campesinos*, su igual referente pero traducido en términos históricos, cargado de lecturas marxistas de enciclopedias, su máxima pragmática "aliados estratégicos del proletariado". Existen también las lecturas étnicas. ¿Hasta qué punto estas lecturas, por lo menos en el contexto boliviano, reducen la riqueza de una nación a una comunidad para estudios antro-pológicos? Y, finalmente, tenemos la lectura "indianista" sintetizada en una frase bien conocida "como indios nos esclavizaron como indios nos liberaremos": Una creación que nació contra la irracionalidad racial deviniendo en lectura de un sujeto político polémico y crítico de la historia de Bolivia, interpelando el proceso mismo del sujeto pero que aún lleva esa carga racial, ya que en la actualidad el denominarse indio es como un estigma para el sujeto. No menos importantes son los apologistas de la reciprocidad/interculturalidad. Estos son, en resumen, los referentes a la hora de mencionar al sujeto, complicando la manera de comprender lo que es concreto, pasando a ser objeto sin sentido.

La mirada en perspectiva

Entré a trabajar como peón en una construcción, la de un gran edificio, desechaba escombros con ayuda de una carretilla. Tenía que hacerlo rápido, porque la mayoría de los trabajadores quiere terminar e irse; entraba y salía exhausto de los socavones de esas construcciones; escombros, polvo del cemento, el estuco, removiendo piedras enormes; encuentras ropa desecha por el trabajo extenuante, por el abandono; madera desechada; bolsas de cemento y pintura seca; ese polvo que se levanta desde dentro de esos grandes socavones de los grandes edificios se aspira, huele a progreso, huele a desarrollo..., huele a muerte.

La jornada era dura. Desde la mañana palear los cubos de arena que traía el volquetero, después llevar los ladrillos y, si se puede, sus respectivos refrescos. También sacar escombros con la ayuda de una carretilla. Debo anotar que hay que saber pilotear (manejar la carretilla), por caminos apoyados en tablones de madera, o sobre todo en tierra difícil, pero todo tiene su maña, el palear, mezclar, tabiquear, etc.

Como decimos, la hora más "jodida" es: descargar bolsas de cemento o palear arena húmeda desde la volqueta hacia un piso superior, o talvez retirar esas piedras enormes, mezclar con rapidez y buen tino el estuco: Es realmente extenuante. El sudor y la bronca hacen fuerza física para no dejarse vencer. Pasé de ser peón a ayudante de albañil en la construcción de casas, y la cosa no era tan diferente, a no ser por el salario.

Encontramos en este campo, en términos sociológicos, la división social del trabajo en la construcción: ayudante de albañil, el cargo más bajo; después viene el "contra" o sea el contra-maestro, después viene y en grado superior el maestro albañil y el contratista, menciono a los ingenieros pero después hablaré de los capataces. Es pues el ayudante de albañil el empiezo más difícil fuerte y "jodido" ya que ahí es donde empieza el aprendizaje de las "artes en la construcción": saber mezclar cuánto de arena y cuánto de cemento, limpiar los tabiques, saber de las diferentes herramientas; la plomada, el nivel, el ocre, flexo, etc.

La hora esperada por los dueños o los propietarios y para la cual el albañil tiene que estar preparado, es la hora de echar loza, ahí va la alegría del dueño y el trabajo del albañil, unidos como la carne y el espíritu, solo que aquí la carne del trabajador se pone como "charque", el sudor se escurre por la frente del albañil, el sudor es trabajo y el espíritu del propietario se ennoblece a través de una relación totalmente perversa[1].

Después la recompensa, en la mayoría de las construcciones de casas que se echa loza es agradeciéndole al albañil con una comida, en este aspecto el "techado" también es importante, el rito es casi igual, solo que el techado es ya la culminación de la "obra gruesa". Hasta aquí he descrito cómo es que alguien ve desde fuera este



campo, cómo la relación sujeto-objeto es el ser[2] , son *albacos* (nombre común y peyorativo de los albañiles) y ya, esa es su misión en este mundo, extinguirse en los socavones de los edificios y de las casas. Claro que sí se tienen que decir muchas cosas más, pero iré dando algunos detalles que son importantes para mí interés.

Desechando mitos

A las horas arduas de trabajo se viene el tiempo del "pijcho": coquita y legía en la boca. Es ahí donde se empieza a hablar en idioma aymara. Para mí fue otra forma de enseñanza, pues desde ese campo aprendí lo y el aymara. Y fue en mi primer trabajo y en el más difícil, en que tenía como compañeros a quienes venían de una comunidad. Y no es la primera vez que me topé con esta característica, a la hora del "pijcho" mis compañeros y yo compartíamos muchas cosas del trabajo y al mismo tiempo me enseñaban el lenguaje: era como un "rito de iniciación", ahí hablaban de cómo generar más trabajo, dinero; de cómo se "challa", de política, de su ayllu, de sus familias. Con respecto a ésto, jamás escuché de sus bocas que se autonombraran como: "indígenas", u "originarios". Era un insulto que alguien le diga al otro "indio". Ahí el lenguaje en la forma de identificarse es: "yo vengo de la comunidad…". Más aún, lo aymara tiene ahí su referente, esa es la clave, ese lenguaje no es el de un sujeto "aislado por la colonización". En realidad, este lenguaje del ambiente del "mercado informal del trabajo" es la clave del expansionismo aymara; aquí los aymaras se revelan sagaces y perspicaces, *vivos*, nada de "oprimidos", ya que han aprendido los mecanismos del mercado moderno sin olvidar su origen y buscando prosperidad[3]. Es ese el lenguaje aymara y se ha complementado con la modernidad desde la ropa. El aymara se viste a la moda y está inquieto por celulares de última tecnología. No veo en ellos plumas, ponchos, o que sean ignorantes de su identidad. Buscando revertir atavismos se visten a la moda o la recrean, y no como lenguaje romántico.

La mentalidad en el trabajo es que compiten entre ellos para terminarlo bien; reprochan sin tapujos lo que no sabe el otro, para humillarlo, hasta llegar a pelearse entre ellos. También está la solidaridad, como cuando cooperan para terminar una construcción, hasta llegar a altas horas de la noche pijchando coca para no dejarse ganar por el cansancio, o para reclamar alguna injusticia, o para ayudar al más cansado; esta figura da unidad a lo aymara; ese es lo singular de momento, pero mencionar lo aymara hasta aquí no es suficiente.

Solidaridad y competencia

El akulliko o la hora del pijcho fue para mí de mucho significado, y es que en el trabajo se hace uno. Como mencioné, es donde uno empieza a hablar sobre lo aymara, también de cómo le va a uno en su trabajo. A esto le acompaña la jornada laboral, en términos concretos, debo distinguir entre el tiempo socialmente necesario para levantar una construcción; empezar a levantar tabiques, levantar lozas, terminar con la obra fina; y el tiempo del pijcho que fue valioso para mí, es valioso y lo es porque ahí se ve más claro cómo se explica en esta parte lo aymara. Debo anotar que este tiempo de enseñanza lleva sus particularidades creativas o inventivas, por ejemplo cuando se echa una hoja de coca y depende de qué lado cae la hoja de coca para ver si va ir bien en el trabajo o no.

> "...las modernas comunidades aymaras y quechuas son fuertes grupos endógenos. La solidaridad social fue reforzada en tiempos pre-hispánicos así como hoy muchos otros intereses."[4]

El ayllu aún suena en el lenguaje del aymara, aun no teniendo relación consanguínea directa, si bien hay esta articulación mayor en cuanto a espacio en comparación al de una familia tradicional, su puesta en movimiento es identidad. Pero, paradójicamente, en este campo esta misma incluye mayor explotación. Ahí deviene el interés, si bien los jilas y kullakas aymaras se reconocen, también existe la explotación, donde entra en juego la competencia desmedida, el llunkerio. Muchas veces escuche decir "ya jefe" sin oposición ninguna a los contratista a los capataces, ingenieros y propietarios. Aquí quiero ser claro, la estratificación racializada[5], pone al aymara en desventaja, ya que existe un estamento de propietarios e ingenieros con derecho a explotar, son los actuales capataces, es su forma de gobierno, aparte de sus honorarios cuentan también con este privilegio;¡avance, avance!, es el lenguaje de la explotación, que se traduce en dinero. Se consiente un tipo de explotación donde no parece importar que el explotado sea un jila o una kullaka. Lo mismo puede ser visto en el campo del trabajo de la costura; esta nota es importante: mientras más allegado eres en la comunidad o en el ayllu, mayor es tu consentimiento a la explotación; ella tiene como fuerza cierta ligación con los contactos que uno tenga. Esa es la clave para el avance y los más osados realizan el trabajo a destajo, el contrato mejor si se termina antes, a costa del cuerpo. Esto se conoce muy bien en este campo, es por eso que algunos se retiran, otros siguen por motivos de mantener a la familia ya que no tienen otra forma. Hay quienes jamás pensaron en algo diferente y dicen "así es". Incluso algunos contratistas maestros dicen flojos a sus jornaleros por hacer un akulliko, o pijchear. A los que no les gusta se van a otra construcción, cobran y se van; pero en todo lugar se tiene que demostrar avance. Incluso podemos constatar que hay familias enteras en este campo, desde que son wawas o jóvenes desorientados, por eso algunos contratistas prefieren waynas (jóvenes)[6] son más fáciles de explotar, y uno también accede a la explotación por aprender. Ni qué decir de los cancheros o sea los que trabajan contra el tiempo; si por ejemplo tienen que subir mil ladrillos en una jornada o en media depende de ellos, así también se les paga.

¿Lo endógeno puede romper esta situación?

Es verdad que el contratista también goza de este privilegio pues también sufre, ya que es parte de la estratificación racializada: mi maestro era también contratista, y decía que el ingeniero no permite aquí "la hora del pijcho o pijchear coca", esto se hacía a escondidas. Era curioso que este ingeniero viniera de la universidad del pueblo, era docente de la UMSA en la facultad de ingeniería. Bueno, hay muchos profesionales que vienen de esa universidad del "pueblo" y sólo quieren ver avance, avance a costa de pagar poco. Otros pagan bien, pero a costa de la carne y el sudor del albañil. Ahí se cobija y se cría la explotación, se la consciente a boca cerrada, esa es la ley y norma.

En este campo, donde estas fuerzas vivas se disputan más que solo el dinero, donde las exigencias son resistir y salir ganando, veo que la organización endógena no es suficiente para romper con los atavismos de explotación y racialización. Se necesita una unidad primordial que catalice las potencias; no es suficiente tener llunkus en el gobierno. Hasta ahora puedo advertir que si en el mercado informal es donde surge la emergencia de una lectura que impulse la organización endógena hacía una unidad superior, lo que más llama la atención es que el ayllu es un proceso de contradicción con respecto a lecturas románticas, donde el aymara es visto de diferentes formas sin llegar a lo sustancial de su potencialidad, además tienen en su origen un territorio y una lógica, lo andino como epicentro de este fenómeno. Y como consecuencia un expansionismo de esta misma lógica.

Lo aymara es recurrente, es y se escucha fuerte por donde hayan construcciones; el aymara se escuchara también en los mercados, en el comercio: una forma de apropiación; y con esto no quiero decir que sea el sitio exclusivo para lo aymara, sino que es la nota emergente de un potencial, ya que el aymara ha diversificado su actividad; ya no es tanto o solo campesino, es también empresario, comerciante, técnico, obrero, licenciado, científico, ha adquirido conocimiento del mundo moderno en su actividad interna y no existe unidad simple, pues se dan relaciones de fuerza, de competitividad, de símbolos; relaciones de poder intrínsecas. Donde se redescubre sus potencialidades, ahí se entra a un juego rico de poder.

Notas.

1 Con esto me refiero como es que cierto tipo de valores se exaltan, crean un simbolismo de riqueza y progreso a espaldas de la explotación, pero surgida del seno mismo de ella.

2 En palabras de Hegel "cada uno aparece en la conciencia del otro como aquello que lo excluye a él de su entera individualidad" en: Terry Pinkard. *Hegel. Una Biografía*. 2001. pág.237.

3 Cuando pregunté a los padres de mis compañeros de trabajo qué era el *suma qamaña*, ellos me respondieron (y cito textual): "¿qué será eso no, de donde viene?".

4 En: Rafael Loaysa B.; *Racismo y etnicidad en Bolivia*; 3ra edición. pág. 47.

5 La diferenciación social que justifica el dominio de una casta, como la casta militar por ejemplo, es un ordenamiento que tiene su fundamento en lo racial, que justifica un poder: "..este fenómeno es lo que permite la reproducción de las estructuras jerárquicas en sentido racial y la estabilidad de una casta dominante", en: Carlos Macusaya. Desde el sujeto racializado. 2014. pág. 111. Pero además esta condición de "inferior" es asumida, justificada, creída, naturalizada, socializada por el mismo sujeto.

6 Acaso veo ahí los casos de cero escolaridad, o de la pésima educación que brindan maestros trotskistas y/o revolucionarios que buscan más sueldo para sus bolsillos.

El último referendo:

Revés autonómico indígena pachamamista en Totora Marka

Pedro Portugal Mollinedo

Lo de Totora Marka demuestra que la autonomía indígena entendida como esencialismo indigenista existe sólo en la planificación de ONGs y en la cabeza de personas interesadas en fomentar ese mito.



El NO a los estatutos triunfó no solamente en Totora Marka, sino también a nivel departamental y municipal. La foto muestra una imagen del recuento en Sucre. Fuente foto: http://www.noticias.bolivia.org.bo/

El 20 de septiembre de este año se realizó el referendo para la aprobación de los estatutos autonómicos en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba, los municipios de Tacopaya, Cocapata y Huanuni y también los municipios en conversión a autonomías indígenas de Totora Marka y Charagua.

El resultado en estos dos últimos municipios indígenas era esperado con atención, pues su resultado habría de confirmar o desmentir lo acertado de la política de transformación plurinacional impulsada por el gobierno.

En efecto, el actual Estado en Bolivia se denomina "plurinacional", pero en los hechos aparte de la "nación boliviana" ninguna otra "nación" tiene reconocimiento legal en este nuevo Estado, lo que coloca a la plurinacionalidad como pura plurinominalidad: un título sin contenido real.

Se esperaba, por tanto, que la aprobación de los estatutos autonómicos en Totora Marka y Charagua sea el inicio de una transformación plurinacional. Ese inicio era tanto más ansiado en ambientes del gobierno, cuanto que, en general, los indígenas desde el principio habían demostrado poco entusiasmo por esa política de autonomías. La directora general de la Dirección de Autonomía Indígena Originario Campesina, Magaly Espinoza, informaba el año 2011 "que de los 337 municipios que hay en el país, apenas 11 asumieron y encaran ese proceso de transición"[1]. Para resaltar esa apatía, en el tiempo hubieron deserciones entre esos 11, la más notable la de Jesús de Machaca, remarcable porque esa opción era alentada desde hace tiempo por ONGs e instituciones relacionadas con la orden de los jesuitas, y de peso sustancial en la aplicación de políticas públicas en el mundo indígena, entre ellas la más conocida: CIPCA.

Ese modelo autonómico despertaba mayor curiosidad entre los grupos indígenas de tierras bajas, debido a que los programas de Territorios Comunitarios de Origen habían sido ya desarrollados durante el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada. Empero, entre los 11 municipios que al inicio optaron por las autonomías indígenas, sólo 1 representó a las tierras bajas, el de Charagua en Santa Cruz.

Un proceso que presagiaba su fracaso

En el referendo del pasado 20 de septiembre, en Charagua fue aprobado su estatuto al obtener el 53,25 % de los votos (el "no" logró el 46,75%). En Totora Marka, sin embargo, el "sí" obtuvo el 29,96% de los votos y el "no" el 74,04% [2]. El triunfo del "no", y su contundencia, hace que el caso de Totora Marca sea digno de ser analizado. Ello fue también entendido de esa manera por el Tribunal Supremo Electoral de Bolivia, el cual a través del Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático, SIFDE, organizó el 1 de octubre 2015 un conversatorio para discutir esta situación. Ese conversatorio estuvo ilustrado por el informe del consultor Paulino Guarachi, trabajo esencial que utilizamos para este artículo[3].

Ese informe indica que en principio la decisión para el acceso de Totora Marka a la Autonomía Indígena Originaria, AIOC, fue unánime en esa población, expresada en el tantachawi (asamblea comunal) del 3 de mayo de 2009. El 6 de diciembre de 2009 los comunarios aprueban con un 74,56% de votos el acceso a la AIOC, en el referendo de esa fecha.

Es curioso que el porcentaje de personas que el año 2009 aprobaron el inicio del camino a la Autonomía Indígena (75,56 %), sea sensiblemente el mismo que el 2015 rechazó sus Estatutos (74,04%). ¿Qué sucedió en ese camino?

Paulino Guarachi, en el informe que comentamos, señala que surgieron complicaciones en la elaboración del Estatuto Autonómico. Esas complicaciones influyeron en el largo período dedicado a su redacción y aprobación. Recién el año 2011 en un tantachawi se aprueba ese Estatuto, en presencia de Claudia Peña, Ministra de Autonomías. La demora se explicaría por la reorganización que tiene lugar en mayo del 2011 el órgano deliberativo de Totora Marka, del cual asume su dirección Policarpio Ancari. Además, recién en febrero del 2014 el Tribunal Constitucional, entrega su informe sobre constitucionalidad del Estatuto, una vez salvadas observaciones previas.

Emergen elementos que habían sido soslayados

Hasta ahí, pese a la demora en la aprobación de los Estatutos, todo hace pensar que en tierras altas, por los menos en Totora Marka, los indígenas



marchan decidida y arrojadamente a concretar una de las primeras autonomías indígenas en Bolivia. Sin embargo, a nivel nacional lentamente, conforme pasa el tiempo, los presupuestos pachamamistas y culturalistas que guían las políticas del gobierno respecto a los indígenas se van enfriando y decantando. Ellllo, empero, no disminuye el entusiasmo de algunos en el proceso de Totora Marka, pues ven ahí la justificación de sus convicciones y la prueba final de la justeza de sus compromisos.

Ese "grupo de apoyo", que será el más dolido con los resultados del referendo, confía en el triunfo final del "si". Sin embargo, el paso del tiempo hace posible que emerjan, poco a poco, elementos que el entusiasmo inicial había soslayado. Policarpio Ancari, según Paulino Guarachi, indica que el tiempo en que se tardó la aprobación de los Estatutos jugó a que estos perdieran la novedad que tenían: "…el 18 de diciembre de 2011, habíamos terminado de cocinar, durante los cuatro años, se enfrió y fermentó la comida, no es posible comer, ahí tenemos los resultados."

Empero, cuando una política es acertada el tiempo la fortifica, no la diluye. Por otro lado, la referencia que hace Ancari sobre la "comida que se enfrió" respecto a los trámites del estatuto, nos remite más bien a la definición que de "cocinar" se hace en los ámbitos políticos en Bolivia, cuando se trata de definir la improvisación de políticas al calor de conveniencias momentáneas. Tal parece, entonces, que la autonomía indígena era un plato preparado al calor de convicciones y oportunidades que el paso del tiempo las volvió inadecuadas e indigestas.

Paulino Guarachi indica otro factor que explicaría el triunfo del "no": el cambio de autoridades que hubo en Totora Marka. Cada año se mudan autoridades originarias, lo que habría incomodado la continuidad de los trámites respecto a la autonomía. Además, la mayoría de esas autoridades tradicionales "son residentes, no estuvieron presentes y no conocen el contenido del Estatuto". En realidad ese argumento destruye justamente otro de los mitos en que asientan la interpretación hasta ahora vigente de las autonomías indígenas, al demostrar cómo lo que se quiere reivindicar —la implantación de autoridades tradicionales según usos y costumbres— es más bien contraproducente para las formas contemporáneas de administración y decisión política. ¿Si la rotación de autoridades (el muyu) afecta la continuidad de un simple trámite, no afectará más la gestión coherente de una autonomía?

Ese argumento demuestra también cuán falsa es la idea romántica de las comunidades indígenas como formas estables de vida tradicional, pues si sus autoridades tradicionales son residentes, es decir, viven en otras ciudades, con mayor razón lo hacen la mayoría de sus habitantes.

El informe al que hacemos referencia señala también que ganó el "no" por la contradicción entre las autoridades existentes, municipales, y las posibles futuras autoridades tradicionales. Es de hacer notar que la autoridad municipal en Totora Marka es del MAS, lo que da la curiosa experiencia que quienes contribuyeron al fracaso de una de las políticas nacionales de ese partido fueron militantes del mismo partido imbuidos en la política local. Una demostración, si se quiere, de la discordancia entre postulados generales y realidades concretas.

El indígena contra una autonomía que lo busca suplantar

El día del referendo se constató un frente unido indígena contra la «autonomía indígena». Ese frente estuvo constituido principalmente por los residentes (que, como indicamos, son quienes están establecidos en las ciudades), los grupos religiosos cristianos, los profesores y los jóvenes de Totora Marka. Cada uno de estos grupos desarrolló argumentos contra la autonomía indígena. Los residentes indicaban que "la autonomía originaria es retorno al pasado en tiempos de modernidad" y que, a pesar de ello, esa autonomía iba a ejecutar políticas tan modernas como las de obligar "a pagar impuestos por las tierras y ganados".

Por otro lado, los grupos religiosos cristianos señalaron que "con el muyu y el sara thaki y el Estatuto nos obligan a venerar a la pachamama, a pijchar coca, challar y beber alcohol", prácticas contrarias a sus convicciones religiosas. Los profesores señalaban los arcaísmos de ese Estatuto y atemorizaron a la población afirmando que si se aprobaba la autonomía "las escuelitas se van a cerrar porque el gobierno dirá que ahora son autónomos y no habrá dinero para pagar a los profesores".

Finalmente, los jóvenes principalmente se pronunciaron contra la autonomía al contestar uno de sus principios básicos: el turno de autoridad por rotación. La mayoría de esos jóvenes desempeñan actividades económicas que nada tienen que ver con la rotación de cargos basadas en las actividades agrícolas. Por otro lado, la responsabilidad política la interpretan los jóvenes como vocación inscrita en los cánones modernos y no como obligación tradicionalista. Uno de ellos habría declarado lo irrisorio, en su opinión, del sistema de turnos: "con el sistema de muyu tendría que esperar 36 años en ser autoridad".

El fiasco del esencialismo indígenista

El referendo sobre los estatutos en Totora Marka señalizó una polarización entre partidarios y oponentes a la autonomía indígena. Desembozó contradicciones y oposiciones que existían desde hace tiempo, pero que recién pudieron expresarse. En realidad, el no a esos estatutos unió a la casi totalidad de los indígenas de Totora Marka, a tal punto que Paulino Guarachi indica: "Los actores por el SÍ a la autonomía fuimos personas e instituciones externas (CIPCA, Fundación Construir, Ministerio de Autonomías)". Esa confesión confirma lo señalado por varios analistas, nosotros entre ellos, en sentido de que las autonomías indígenas en particular, y en general las políticas indígenas en el actual gobierno, han sido fruto de presiones externas antes que respuestas al deseo intrínseco de las comunidades indígenas.

Lo de Totora Marka muestra que las autonomías indígenas entendidas como esencialismo indígena posmoderno, que se expresaría en la aplicación de supuestas formas indígenas de administración, existe sólo en la planificación de instituciones y en la cabeza de personas interesadas en fomentar ese mito. La literatura sobre esas autonomías abunda en términos como *sara thaki*, *muyu*, *mallkus*, *tamanis*, *awatiris*, etc, que hacen oficio de cortina de humo para ocultar la verdadera naturaleza sociológica de esas poblaciones. Esos términos, y los conceptos que los articulan, juegan sobre todo en el imaginario del no indígena, mientras que son rechazados por los verdaderos indígenas.

El caso de Totora Marka ha demostrado que el verdadero indígena no responde a los clichés con el que hicieron carrera varias ONGs y sus operadores. El indígena contemporáneo está incluido en los factores sociales y económicos actuales. Toma de ellos sus referencias, pues los asume a través de su identidad que es histórica. Se mueve en el mundo urbano y articula su economía con la del mundo globalizado. Es católico, evangélico o libre pensador y el pachamamismo le resbala.

Es sintomático que uno de los principales sectores oponentes al estatuto en Totora Marka haya sido el de la juventud. Ello le valió ser calificado por algunos desorientados —como el viceministro de autonomías indígenas—, en tanto "desarraigados", personas "que no llevan la esencia de los originario". En realidad, Totora Marka demostró que los desarraigados y quienes exhiben cierta "esencia de lo originario", son alos q'aras que desarrollaron un mito, a fin de justificar su deslices y licencias de oportunidad política.

En conclusión, las autonomías indígenas tal como fueron concebidas están en un callejón sin salida. Solo una transformación radical en sus conceptos y prácticas operativas puede darle alguna oportunidad de sobrevivencia. Pero ello parece misión imposible para la actual administración, pues es notoria la falta de aparato conceptual y de recursos humanos para tal tarea. Además, las actuales autonomías indígenas, y en general toda la aproximación al mundo indígena por parte del gobierno, está encadenada en el pachamamismo, expresado incluso en la Constitución Política del Estado.

NOTAS

[1] De los 337 municipios, sólo 11 asumieron autonomía indígena originario campesina. Los 11 municipios que asumieron la transición autonómica fueron: Jesús de Machaca y Charazani, en La Paz; Pampaullagas, Totora, Chipaya y Salinas de Garci Mendoza, en Oruro; Chayanta, en Potosí; Huacaya, Mojocoya y Tarabuco, en Chuquisaca y Charagua en Santa Cruz. http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20110630/de-los-337-municipios-solo-11-asumieron-autonomia-indigena-originario_131924_267282.html

[2] *Resultados Finales del referendo para la aprobación de Estatutos Autonómicos y Cartas Orgánicas 2015, Tribunal Supremo Electoral*, La Paz, 2015.

[3] Paulino Guarachi, T*otora Awki Marka, en el referendo perdió el sí*. Documento de discusión, La Paz 1 de octubre de 2015.

Todas las referencias conciernen ese documento, salvo que se haga notar lo contrario.

Investigación:

Prostitución y raza en la ciudad de El Alto

*Franco Limber**

1. Estas notas preliminares son parte de una investigación empírica acerca de los marcadores culturales entre prostitución y raza en el departamento de La Paz. Como objetivo principale de este artículo nos concentraremos solo en la ciudad de El Alto, pues esta ciudad es un centro urbano conformada casi en su totalidad por aymaras. Mostraremos en estas líneas las interrelaciones y percepciones entre lo que significa ser Indio y la práctica sexual en los diferentes ambientes y modalidades en los que se practica y evidencia la práctica sexual comercializada.

2. Respecto a la distribución de ofertas sexuales en la ciudad de El Alto, son diferentes los espacios en donde el individuo alteño puede acceder a los placeres de la intimidad. Existe una distribución espacial donde se pude concurrir en búsqueda de intimidad sexual: a) Lenocinios privados o a puerta cerrada b) lenocinios en la zona 12 de octubre, de los cuales notaremos entre uno y otro diferencias raciales marcadas, c) prostitución callejera, d) prostitución en bares y cantinas, e) el servicio a domicilio; a este se puede acceder a través de anuncios en los periódicos. Estas diferentes modalidades en las que se puede encontrar relaciones sexuales, tienen una carga racial que se la puede entender a partir de los diferentes indicadores que demarcan prejuicios y gustos entre la población masculina alteña que frecuenta estos espacios.

3. Las ofertas sexuales respecto a sus costos están racializadas. Uno puede advertir los indicadores en el precio de los servicios ofrecidos por las trabajadoras sexuales, que varían de acuerdo a la edad, estética y raza. Esta última variable es la que tomaremos para identificar lo que significa la *raza* como marcador de diferenciación en el acceso a servicios sexuales. De los múltiples espacios y modalidades señalados, encontraremos dos tipos de mujeres: la india y la mestiza, ellas señalarán una diferencia de costos marcada por su pertenecía «cultural», es decir, racial. También existen entre estas dos diferentes conflictos de identidad, como ser: a) la india que niega su pertenencia racial b) la india que usa pollera, c) la india que solo usa pollera para ejercer el oficio de prostitución, d) la india no aymara, e) la mestiza que no vive en El Alto, f) la mestiza oriental, g) la mestiza del valle.



Letrero en un lenocinio en la zona 12 de octubre de la ciudad de El Alto, que ofrece un sorteo entre los espectadores, cuyo premio es una relación sexual gratis. Fuente foto: http://3.bp.blogspot.com/_odaFlHi6h1E/Sl_poWl8K5I/AAAAAAAACiU/Abr1wqF4iBE/s1600-h/prostibulo+el+alto+12+de+octubre+bolivia.jpg

Existen probablemente más identidades que expresan diferentes matices culturales que se han construído a lo largo de la historia que han llegado a categorizar un listado de precios, de acuerdo a su condición. Entre las que más costo significan están las mestizas de piel más blanca, y entre las más económicas están las que mayores rasgos indígenas presentan. En las diferentes modalidades y espacios donde se vende el sexo, existen elementos raciales que llaman la atención, como en el caso de la prostitución en bares y cantinas, donde utilizar el servicio de mujeres de pollera representan un gasto adicional ya que prefieren tomar solo cerveza, que tiene un costo mayor a las bebidas como ser ron o vodka, las cuales las mestizas no tienen objeción en consumir.

4. Se dan conflictos de identidad en la interacción de sujetos de distintos contextos sociales. En el momento de buscar la compañía de una mujer por medio del dinero entran en juego diferentes apreciaciones mentales, de acuerdo a la formación y alcances objetivos del sujeto respecto a lo que para él significa lo racial. Entre los más habituales en los diferentes contextos están: a) indios que buscan una relación sexual con una mestiza oriental; es quien está dispuesto a conocer una visión diferente por medio de una mujer "camba", a la que se reconoce por la forma en que se expresa al hablar y que gozan de la reputación de ser más "calenturientas", b) otra variante está en buscar compañía femenina de una india no aymara, una "cochala" quienes suelen ser "muy cariñosas" al momento de tener relaciones sexuales, c) así también están aquellos que buscan mujeres de pollera porque nunca habían estado con una: la pollera se ha convertido en fetiche para algunos, convertida en un reto de develar lo oculto, d) también buscan mujeres de pollera quienes no se atreven a mantener relaciones sexuales con las mestizas, por miedo a ser juzgados por sus cualidades de amante, e) suelen buscar mujeres de pollera ya que el precio por el servicio que ofrecen es menor al de una mestiza, f) mantener relaciones con una mujer mestiza de rasgos blancoides suele significar para el indio aymara un símbolo de virilidad, g) también hay aquellos que buscan a las afro bolivianas, muy raras de encontrar, pero que son muy apreciadas por tener carácter de "ardiente".

Entre estas diferentes interacciones entre lo racial y lo económico, los diferentes contextos culturales se hacen eco al momento en el que estos entran en contacto, así como en el momento de cerrar el trato para el acto carnal, también en el pleno acto del coito. Muchas de estas mujeres me comentaron que los clientes con más rasgos indígenas son los que menor imaginación tienen al momento de la práctica sexual, sobre todo los que vienen del área rural. Otro dato es que los indios del área urbana son aquellos que piden diferentes poses sexuales. El mito del amor eterno entre pareja "chacha-warmi" se rompe en

* Franco Limber es estudiante de Ciencia Política y Gestión Pública, Universidad Mayor de San Andrés y militante del Movimiento Indianista Katarista.



estos espacios para la lujuria, son los clientes indios casados los que más buscan el calor de otra mujer.

El problema de identidad viene cuando la mujer india niega su condición de aymara, y busca parecerse a la mujer blanca, pues cree que ello significará un mayor rédito económico. Por el contrario, otras mujeres usan la pollera porque de esa manera pueden conseguir más clientes de un estrato social determinado, como también tiene un uso estratégico social, pues para no ser reconocidas durante el día usa la pollera de noche, y vestido o ropa casual de día, ello asegura de alguna manera su anonimato ante la sociedad. Otra circunstancia es que los indios que hablan el aymara prefieren a una mujer que lo hable también, así puede comunicarse en su idioma nativo, pero un sector mayoritario no habla el idioma, aunque sigue manteniendo los rasgos indígenas.

Existen diferentes variantes que por el espacio me limito solo a mencionarlas: 1) las interrelaciones entre raza, sexualidad y economía, de sus distintas expresiones están marcadas por la pertenencia racial que determina los niveles de precio, tanto como la que ofrece el servicio, como para el que consuma el servicio, pues hay indios con trabajos que no ofrecen mayor ingreso de capital: zapatero, lustrabotas o heladero, así que por economía acceden a mujeres que estén al alcance de su presupuesto. En esta esfera lo racial se expresa en que mientras más rasgos indígenas tenga, más estará al alcance del consumidor de pocos recursos, pues las mujeres de piel mestiza blancoide pueden representar, en promedio, un precio quince veces mayor. 2) Otra variante es la de raza, sexualidad y generacional; en muchos casos se prefieren jóvenes indias a las maduras por algunos esquemas mentales que lindan lo perturbador, representado como la relación entre el "maestro y la inexperta" pues está en el ideario colectivo que una mujer indígena joven tiene menor experiencia en el campo del comportamiento sexual que la mujer que llegue a mostrar más carácteres urbanos. 3) La raza, sexualidad y acto sexual interracial, tiene un comportamiento determinado en múltiples acciones como el desenvolvimiento en la intimidad; cómo se siente más conforme el cliente, con una india o con una mestiza. Este factor se denotará en el rendimiento sexual. El indio que busca diferentes experiencias sexuales suele por medio de las conversaciones de alcoba conocer historias de otra cultura diferente, otro contexto distinto al que está acostumbrando, sobre todo cuando es una mestiza del oriente boliviano, una "camba". Así como en la guerra del Chaco muchos hombres se encontraron ante la muerte, conociendo una Bolivia distinta, el calor de una noche o quince minutos de lujuria puede mostrar un atisbo de lo que representa la pluriculturalidad boliviana en el pleno acto carnal.

5. Existe también discriminación y racismo entre las alcobas. En este breve punto mencionaré un criterio racial que recogí empíricamente de ambas esferas: los clientes y las trabajadoras sexuales. Dos son las variables que denotan una carga racial en el momento de la relación sexual: 1) El trato: está implícito en el carácter del individuo boliviano lo colonial, expresado en el hecho de tratar a la india sin consideraciones afectuosas o de respeto. Por la procedencia indígena aymara unos creen que la mujer puede soportar un trato brusco en el ámbito de la alcoba, el mismo individuo cuando formica con una mestiza tiende a ser más considerado y afectivo. De la misma manera pasa con las mujeres trabajadoras sexuales. Cuando tienen como clientes a indios, les ofrecen un trato frió y hasta de carácter cochambroso ante su presencia. El indio es visto con pocas virtudes estéticas, mas aun cuando es atendido por una mujer mestiza. Por lo tanto, a quien mejor atención ellas ofrecen es a quien menores rasgos indígenas tiene, aunque hay algunos indios con buena cantidad de dinero que están cambiando esa situación. 2) La cultura sexual limitada: para aquellos clientes indios procedentes de las áreas rurales su conocimiento de las diferentes variables del acto carnal le son desconocidas, como el uso del condón, de las diferentes posiciones sexuales o del sexo oral. Muchas veces puede llegar a ser vergonzoso pasar por situaciones desconocidas y dificultar así la labor de la trabajadora sexual. Por el contrario, aquellos indios que ya viven cierto tiempo en la urbe, tienen acceso a diferentes productos del saber sexual, como películas pornográficas, pornografía por Internet o simplemente la seguridad que se consigue al tener conciencia de su virilidad y la práctica constante (en ocasiones diarias) con mujeres que trabajan con su cuerpo.

6. Sexo y raza como construcción histórica en las condiciones actuales de la cultura en la sociedad aymara. La mayoría de estas construcciones son derivadas de la Colonia, el resto de la globalización de la información. La interrelación de la sexualidad con la raza y sus diferentes modalidades, fenómenos y acciones, son producto de construcciones sociales de un acervo cultural heredado de la Colonia, en lo que significó la "superioridad del blanco sobre el indio" reproducidos en diferentes escalas fundamentalmente basadas en el matiz de la piel, y manifestadas en prácticas habituales en la cotidianidad y, entre otros, el acceso a la educación. Estos imaginarios colectivos, en el tema de nuestro estudio, se representan en sus diferentes formas, en este caso hasta en el ámbito de la prostitución. La colonialidad incorpora esos matices que se reproducen en las interrelaciones entre los individuos, aunque van transformándose con el tiempo, en algunos casos por el acceso a la educación e información global, y por el hecho más prometedor: la acumulación de capital por el indio, que significa la mutación de unos fenómenos a otros nuevos, lo que no necesariamente indica "descolonización" sino una serie de accionares que van cambiando el panorama socio-cultural.

7. Sobre lo que se ha venido a definir como opciones sexuales, vemos cómo estos individuos sufren una triple discriminación: de raza, sobre su preferencia sexual y en el ejercicio de su profesión. Este es otro fenómeno que tiene su propio objeto de estudio. Es importante mencionar algunas de sus implicaciones culturales en la que la raza tiene también una función de marcador social que limita diferentes acciones entre los individuos que están inmersos en el mundo del sexo por dinero. Los "q'ewsas" —en aymara significa afeminados— son quienes, primero, cobran mas barato por sus servicios. Ellos sufren una triple discriminación: un motivo es su pertenecía a una comunidad indígena, otro motivo es haber elegido una opción sexual diferente, y, finalmente, por ejercer una profesión mal vista por la sociedad. Éstos son quienes más sufren discriminación por parte de una sociedad de rasgos conservadores.

8. Estos breves apuntes nos sirvan para identificar algunos espacios, modalidades, esquemas e interrelaciones que se practican en el diario contexto de la ciudad de El Alto referidos a la prostitución y raza. Es necesario aclarar que faltan muchas variables que están en estudio, otras que no ha sido posible encasillarlas dentro de un esquema, pero que se están elaborando para que puedan demostrar que la racialización social boliviana toca espacios múltiples de la cotidianidad, y que nos permite demostrar que los temas de raza, racismo, igualdad no están zanjados por el hecho de existir actualmente un presidente Indio en Bolivia. Parece más bien lo contrario. Parece ser que estos fenómenos reproducen prejuicios coloniales. Constatamos también que en ocasiones esos prejuicios parecen tomar rumbos diferentes, pero de igual significancia entre lo indio y el mestizo. Estos y otros termas relacionados deben ser tratados para obtener soluciones accesibles para el desarrollo social.



En El Alto las trabajadoras sexuales comparten el espíritu rebelde y contestatario que ha hecho famosa a esa ciudad. En mayo de 2012 dos mujeres y un hombre que trabajan en ese ramo se cosieron los labios y entraron en huelga en apoyo al paro de los médicos de Bolivia, que exigían la revocatoria de un decreto que les obligaba a trabajar ocho horas diarias en vez de seis. Ese grupo cumplió seis días de huelga de hambre exigiendo a Evo Morales cumplir con la demanda de los médicos. Fuente foto: http://www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2012/0503/fotos/165900_600.jpg